

LO INTELIGIBLE Y LO SENSIBLE. CONSIDERACIONES SOBRE EL § 13 DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO

THE INTELLIGIBLE AND SENSIBLE. CONSIDERATIONS REGARDING § 13 OF THE DOCTRINE OF SCIENCE NOVA METHODO

MARIANO GAUDIO
Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

En el presente trabajo proponemos una exégesis y comentario del § 13 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* según el manuscrito de K. Krause (1798/9)¹, en relación con otros párrafos y con referencias a otras obras de Fichte, intentando mantener un equilibrio entre el hilo conductor general y las cuestiones de detalle. Ante todo, cabe anticipar que no hay *un* tema específico del § 13, sino varios, que convergen finalmente en la problemática de la voluntad pura y en la articulación individuo-comunidad. Además, muchos aspectos no resultan del todo claros en una primera aproximación, sino a partir del desarrollo. En este sentido, optamos por dividir la exposición ciñéndonos al texto y, conjuntamente, dilucidar un eje vertebrador, que se podría anticipar como la compleja articulación entre la instancia de unidad (mundo inteligible) y lo múltiple (mundo sensible) que ella fundamenta.

¹ Agradezco profundamente las observaciones de los colegas de la RIEF con ocasión del análisis y la discusión sobre el texto señalado y, en particular, las inestimables gentilezas de Jimena Solé, Vicente Serrano y Jacinto Rivera de Rosales. Por otra parte, cabe aclarar que todas las citas del cuerpo del texto corresponden a Fichte, WLnM-K § 13, GA IV/3, pp. 323-523. En notas también aludimos con frecuencia a WLnM-H: GA IV/2, pp. 17-266, y en este caso indicamos entre paréntesis la página de la traducción.

Para introducirnos en la temática, conviene presentar los lineamientos del § 12. En una primera instancia, la libertad se muestra como *deliberación*, es decir, como un oscilar entre distintas posibilidades de acción, un oscilar impreciso que en cierto momento, fruto de un decidirse y concentrarse en un punto, se delimita y define, adquiere una determinación y se exterioriza. Cuando la voluntad se concentra en un objeto, ya no oscila más, y deviene *querer*. El pasaje llevado a cabo es un tránsito de la indeterminación o determinabilidad inicial a la determinidad o determinación, según el grado de avance del proceso. El querer, en cuanto se remonta al pensar incondicionado y primero, se relaciona con lo nouménico o inteligible que, según Fichte, la Doctrina de la Ciencia ha de profundizar en su vínculo con lo sensible. La cuestión reside, entonces, en cómo mediar lo inteligible y lo sensible. La voluntad posee *causalidad*, una fuerza o efectividad que incide y modifica tanto a la conciencia como al plano de las acciones en el mundo sensible. Esta doble fuerza (interna-externa) que emerge en el planteamiento del § 12, en el § 13 recibe una mayor precisión. Dicho de otra manera, el sujeto no es sólo un ser pensante, ni sólo actuante, sino ambos; y la libertad rige su conocer y su actuar.

El Yo se pone como fundamento de lo múltiple, que por sí se presenta discreto, separado, aislado; el Yo reúne los elementos de la experiencia y los coloca bajo la *relación de dependencia*, formando una serie de miembros sucesivos. De tal esquematización se deduce el *tiempo* como forma de la intuición que unifica lo disperso. En virtud de su capacidad determinante, el Yo sintetiza los elementos en el tiempo y, por ende, él mismo se vuelve temporal; pero, en cuanto unidad fundante, se sustrae a una posición ontológicamente anterior. Al ingresar al ámbito de lo múltiple (del tiempo y de la experiencia), el pasaje de la determinabilidad a la determinidad adquiere un grado de determinación: el sujeto decide hacer o conocer *esto* o *aquello*. Aquí se reconoce como *fuerza* física y, en cierto sentido, como objeto; sin embargo, no se trata de un mero objeto, de un cuerpo más, sino de una instancia inteligible que se manifiesta en lo sensible, un sujeto-objeto².

² WLnM-K § 12, p. 429. Sobre estos temas: V. Serrano, La deducción del espacio y el tiempo en los parágrafos 10 a 12 de la *Doctrina de la Ciencia* nova methodo del manuscrito de Krause. Sobre sujeto-objeto: GWL § 1, GA I/2, p. 261, nota; GNR, GA I/3, p. 313 (FDN, 103); ZE 9, GA I/4, p. 255; J. Rivera de Rosales, «Los tres primeros actos «Los tres primeros actos del Yo: la intuición intelectual, el concepto del Yo y la dualidad facultad/ NO-Yo (§§ 1-2)» —artículo que, al igual que el de Serrano, se halla en esta misma compilación.

2. Tiempo e intuición

Según declara el propio Fichte al comienzo del § 13, para explicar el concepto de tiempo, la tarea consiste en reunir lo múltiple del sentimiento, que se deduce y refiere a la determinación de la voluntad. En efecto, los sentimientos aparecen como algo *discreto*³, una variedad de elementos dispersos, y el tiempo surge *para nosotros* en la intuición de esa multiplicidad y bajo la relación de dependencia. El Yo que sintetiza o determina lo múltiple a la vez que funda la objetividad cae en el tiempo, e incluso se torna objetivo;⁴ su actividad de determinar desemboca en algo determinado, y de este modo pasa de la determinabilidad a la determinación. Pero, en cuanto fundamento, la voluntad está por encima o es prioritaria respecto de aquello que funda.⁵ Dado que el tiempo se asocia con lo múltiple del sentimiento, pareciera gestarse una dualidad temporal, un «tiempo en sí» y un «tiempo para nosotros».⁶ El segundo claramente alude a la forma de la intuición cuando la voluntad determina su objeto, mientras que el primero aludiría al tiempo como entidad independiente y al cual el Yo ingresaría al momento de dedicarse a lo múltiple. La resolución del problema implica también la superación de esta dualidad.

Considerado desde otra perspectiva, Fichte se propone articular la libertad y la limitación,⁷ y su estrategia apunta a retraer la limitación a la instancia originaria. Si el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple tiene que hallar una solución orgánica (esto significa, un enlace donde ni lo múltiple aparezca como una alteridad absoluta, ni la unidad quede desgarrada de aquello que fundamenta), entonces hay que articular inseparablemente ambos componentes, libertad y limitación. Ser libre también implica estar limitado. La limitación es tan constitutiva de la voluntad como la libertad; es originaria, y afecta a la unidad indivisible que se sustrae al tiempo. De esta finitización, o de este encontrarse limitado en su propio ser, se deducen las restantes limitaciones. Por ende,

³ WLn-H § 12, p. 124 (WLn-H, 110).

⁴ WLn-K § 12, p. 429. Véase también: WLn-K «Erste Einleitung», p. 327; § 1 p. 347; § 3 pp. 360, 363; § 17 pp. 475 ss., 480.

⁵ Sobre «fundamento»: EE 2, GA I/4, p. 187; WLn-K «Zweite Einleitung», § 2, p. 332; S. Turró, «¿Cómo ha de iniciarse la doctrina de la ciencia?», en esta misma compilación.

⁶ WLn-K § 13, p. 433.

⁷ WLn-K «Erste Einleitung», p. 328; «Zweite Einleitung» p. 341; § 2 p. 351; § 7 pp. 392-393; § 8 p. 404; E. Maragat, «Conciencia, conceptos y autonomía», en esta misma compilación.

cuando el sujeto quiere comprender o captar su estado, encuentra una cantidad discreta; por ejemplo, dice Fichte, sólo puedo captar mediante los cinco sentidos, y sólo lo que se me presenta con cada uno de ellos.⁸ La limitación resulta constitutiva del ser o esencia del sujeto, que la encuentra así, tal como la encuentra, y que lo caracteriza y oficia de contorno de sus posibilidades. Ahora bien, el fundamento de la limitación no está fuera del sujeto, sino en su interior: «reside completamente en mí».⁹ Sobre este punto volveremos más abajo.

El concepto de tiempo depende de que lo múltiple sea un conjunto heterogéneo de elementos (cada uno separado del otro), al cual ni siquiera habría que llamarlo conjunto, porque lo múltiple carece de enlace por sí mismo. Si el pensar que acompaña a los particulares se disuelve en éstos, entonces se pierde la unidad de referencia y, junto con ella, la conexión de los miembros de la serie. Así, la conciencia se dispersa en x, y, z; se dispersa sin algo en común, porque la unidad no se sigue meramente de la recolección de casos. Para que lo múltiple aparezca reunido en un conjunto, el pensar que lo acompaña tiene que estar, al mismo tiempo, reunido con todo el pensar.¹⁰ La unidad que atraviesa continuamente al pensar discursivo, en todos los momentos, y que no se deduce de lo múltiple sino que se fundamenta por sí misma, es la *intuición intelectual del querer*. «Me veo a mí mismo dentro del tiempo, [pero] yo no soy en el tiempo, en la medida en que me intuyo INTELECTUALMENTE como determinándome»;¹¹ pues, si me viera en el tiempo, estaría determinado por otra cosa y no sería autónomo. La autodeterminación queda absuelta de la temporalidad; la intuición intelectual, siempre una y la misma, permanece fuera del tiempo; luego —en el orden de la

⁸ WLnM-K § 13, p. 433. En WLnM-H § 12, p. 124 (WLnM, 111) afirma Fichte: «sólo puedo captar ciertos QUANTA. No puedo sentir lo sensible como tal, sino sólo en parte. Siento lo áspero sólo como áspero, no como sensible en general». WLnM-K § 10, nota 2, p. 414: «el objeto en el espacio significa materia; por lo tanto, es la materia originaria». Se puede dividir o componer la materia del objeto, pero no prescindir de ella, ni quitarla, ni aumentarla o disminuirla.

⁹ WLnM-K § 13, p. 434.

¹⁰ Éste es el tema de la polémica con los kantianos en ZE 6, GA I/4, p. 228. WLnM-H § 12, p. 125 (WLnM, 112). En WLnM-K § 17, p. 474. Además, en esa reunión de lo múltiple sobresale el papel productivo de la imaginación; véase en la presente compilación: O. Cubo Ugarte, «WLnM § 17, 2. Halbhäfte (Autoconciencia, imaginación y Contraposición: WLnM § 17 (segunda parte)»; y V. Serrano, «La deducción del espacio y el tiempo en los párrafos 10 a 12 de la *Doctrina de la Ciencia* nova methodo del manuscrito de Krause».

¹¹ WLnM-K § 13, p. 434.

fundamentación— cae y se divide en el tiempo a través del pensar discursivo. Recién aquí surge el tiempo «para nosotros».¹² En este sentido, prosigue Fichte, no cabe decir «Todo pensar está en el tiempo», porque, sólo cuando se relaciona con lo múltiple del querer, la intuición se establece como algo duradero y el tiempo como «forma de la intuición». El pensarse a sí mismo, la actividad que regresa sobre sí, mantienen su independencia frente a lo empírico. Es la intuición intelectual la que deviene sensible, se sensibiliza,¹³ en la forma de tiempo —otro¹⁴ miembro intermedio entre lo inteligible y lo sensible—. Es la unidad la que deviene múltiple para que éste sea uno.

La palabra «intuición» ofrece cierta polisemia, porque en Kant se circunscribe a lo sensible, y sin embargo Fichte convalida su alcance intelectual, con la aclaración de que no se refiere a un ser o cosa-en-sí, sino a un actuar, o mejor, al propio actuar inmediato. Bajo la consideración general de que toda intuición sensible presupone a su vez una intuición intelectual,¹⁵ Fichte distingue tres tipos: (a) la intuición sensible en el espacio; por ejemplo, cuando intuimos un objeto del mundo; (b) la inteligible de nuestro querer, de la cual somos inmediatamente conscientes; (c) la de nuestro querer en el tiempo, que reúne las dos primeras, como cuando somos conscientes de que movemos la mano según nuestro querer. En cuanto ser racional finito o ente sensible, el hombre está en el tiempo; pero a la base de todo su pensar, como fundamento (*Grundlage*) último de la conciencia —la instancia relacionada con lo empírico—, se halla la intuición intelectual. La conciencia común, que suele aceptar dogmáticamente la existencia de los objetos, no alcanza a abstraer y particularizar esta dimensión fundante, porque no se mira a sí misma. En efecto, pensarse filosóficamente significa atravesar la cáscara de lo fenoménico y llegar al nóumeno, mostrar que lo inteligible se manifiesta en lo sensible.¹⁶ Lo

¹² WLnm-H § 12, p. 126 (WLnm, 112).

¹³ WLnm-K § 13, p. 434. También WLnm-K § 14, pp. 448-449.

¹⁴ Sobre el tiempo como mediador, P. Rohs, «Über die Zeit als das Mittelglied zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen», en *Fichte-Studien*, n.º 6, 1994, pp. 95-96 y ss. En WLnm-K § 12, p. 430, Fichte presenta al concepto de fuerza como mediador. El cuerpo propio, o incluso el sentimiento, también podrán significarse como mediadores. En el § 14, la libertad de la reflexión: pp. 451-452.

¹⁵ ZE 5, GA I/4, p. 217. WLnm-K § 8, pp. 398, 404.

¹⁶ «Lo inteligible reside (*hineinsetzen*) en lo sensible como fundamento de reunión». WLnm-K § 13, p. 435. En este punto, y en base a la indisociable «complejidad» y «complicidad» entre querer y pensar (p. 92), propia de la duplicidad originaria, G. Zöllner distingue la concepción fich-

inteligible es el fundamento que, al ponerse dentro de/en (aquí las palabras se vuelven resbaladizas, pues en el afán de distinción se soslaya la unidad) lo sensible, lo unifica. No hay algo así como una experiencia o alteridad independiente del sujeto que la experimenta, sino al revés: porque el sujeto porta la unidad (las reglas, las leyes, los conceptos, etc.), puede fundar una experiencia o un objeto. Lo *a posteriori* se deduce de lo *a priori*, como dos caras de lo mismo.¹⁷ De lo contrario, la unidad tendría que ser dada, antepuesta o impuesta, por una instancia imposible de configurar, o a lo sumo se tendría que derivar de la experiencia misma, por sí caótica y heterogénea. Pero si lo inteligible es el fundamento de lo sensible, la unidad no viene dada, sino que es puesta precisamente por el sujeto y como confirmación de su determinabilidad y de su libertad. Conviene anticipar que la no-escisión respecto del nóumeno prepara el terreno para que los otros sujetos sean irreducibles a la condición de meros fenómenos.

3. Libertad y limitación

En los siguientes párrafos Fichte retoma la pregunta principal que conecta al § 13 con los anteriores: ¿cómo es posible la conciencia?, y expone una cadena de condiciones (conciencia del actuar, libertad, concepto de fin, conocimiento del objeto, actuar).¹⁸ Luego presenta una serie de notas (1 al 8) y el primer tema a tratar: el «círculo de la conciencia». Dado que sólo gracias al sentimiento podemos tener un conocimiento del objeto, y dado que el concepto de fin refiere a un actuar sobre el cual se esboza, el círculo adquiere una determinación más precisa, a saber: no hay sentimiento sin actuar, ni actuar sin sentimiento; ambos están en una relación de «dependencia necesaria»,¹⁹ se necesitan uno al otro. Sen-

teana de lo inteligible, lo intelectual o nouménico, de la visión kantiana, o platónico-leibniziana (pp. 95-96), pues la última incluye connotaciones de trascendencia, mientras que la primera concierne a un «noumenalismo trascendental», a un «producto necesario del pensar y sus leyes» (p. 96). G. Zöller, «Die Einheit von Intelligenz und Wille in der *WL nova methodo*», en *Fichte-Studien*, n.º 16, 1999, pp. 91-114.

¹⁷ WLnM-K «Zweite Einleitung», § 2, p. 332; § 17, p. 481. EE 7, GA I/4, p. 206. En esta compilación, R. Coletas Caubet trata la subsunción de la objetividad a la actividad del Yo, en «Sentimiento de sí y génesis de la objetividad: el tránsito del sentimiento a la intuición en los apartados § 6 (final) y § 7 de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*».

¹⁸ WLnM-K § 6 p. 380, § 7 pp. 384, 393, § 8 pp. 404-405; § 13 p. 447. WLnM-H §§ 3-4, pp. 46-47 (WLnM, 33-34), § 5 pp. 56-57 (WLnM, 42-43), § 6 p. 67 (WLnM, 53), § 7 pp. 79-80 (WLnM, 65), § 8 p. 92 (WLnM, 77-78).

¹⁹ WLnM-K § 13, p. 436.

timiento y actuar son partes que integran y constituyen un mismo todo, y la oposición e implicación mutua denota una reciprocidad más general y profunda entre libertad y limitación. La cuestión es, entonces, *cómo y en qué sentido* deben ser reunidas. Sin dudas, este punto se sitúa en la médula de la Doctrina de la Ciencia, porque los equívocos podrían llevar a una visión estrecha: ¿qué significa que la libertad dependa de la limitación? ¿Significa que ella misma estaría condicionada y, por ende, no sería libre? ¿Significa que frente a lo empírico el sujeto se encontraría limitado de tal manera que su capacidad operativa se reduciría sólo a reflejar lo dado tal como es y nada más?

Dice Fichte: «La libertad no puede ser suprimida...».²⁰ En tanto pasaje de lo determinable a la determinidad (o determinación: *Bestimmtheit*), la libertad no alberga a la limitación como algo (un «no») absoluto y definitivo, sino apenas como una *cantidad finita* de la determinabilidad, mediante la cual se exterioriza y expresa. En otras palabras, la libertad no puede manifestarse, objetivarse, intuirse, sino de una manera determinada, a través de ciertos límites; de lo contrario, sería una libertad abstracta, sin oposición, una suerte de línea proyectada al infinito, que no alcanza el plano de lo concreto y de la realidad. La libertad se configura a través de sus límites. Sin embargo, esto no significa que quede absolutamente condicionada, sino que se construye a partir de los límites para realizarse en condiciones concretas. Los límites presionan sobre la actividad (que, en este sentido, es como un resorte que se contrae)²¹, pero no para aniquilarla, sino para que moldee y elija el camino por el cual efectivizarse. Los obstáculos e inhibiciones que se presentan frente a la actividad libre funcionan como momentos que, en vez de pulverizarla, la potencian. El dique se fisura²². Del encierro de los límites se sale mediante la *elección*: «El paso de la indeterminación (*Unbestimmtheit*)

²⁰ WLn-K § 13, p. 436. En WLn-H § 12, p. 130 (WLn, 117). Sobre la relación libertad-sentimiento: Rivera de Rosales, J., «La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte», en López Domínguez, V., *Fichte 200 años después*, Madrid, Complutense-UNED, 1996, pp. 55 y ss.

²¹ El ejemplo del resorte de acero aparece en SSL § 1 y § 2, GA I/5, pp. 44 y 48-49 (SisEt, pp. 92 y 98-99 respectivamente). La metáfora es interesante para dar cuenta de la reversión entre pasividad y actividad, pero soslaya la fuerza de la autodeterminación y la simultaneidad de los dos movimientos.

²² WLn-K § 6, p. 384: «El Yo es originariamente activo y exterioriza su actividad tanto como puede; ahora, si ella se detiene en un punto, entonces surge un esfuerzo; el No-Yo es, pues, algo que obstaculiza, un dique».

a la determinación (*Bestimmtheit*) ha de ser un QUANTUM mediante la elección por la libertad»²³.

Así como la limitación se retrotrae a la instancia originaria —en cuanto limitación en general; no un *esto* o *aquello*, sino un límite *cualquiera*—, del mismo modo se puede aludir a un «sentimiento originario» o de un «sistema de la sensibilidad», algo puesto en el espacio: el cuerpo propio (*Leib*), que Fichte define provisoriamente como «suma de nuestra determinabilidad».²⁴ El cuerpo propio abraza lo sensible y lo inteligible, pues constituye la individualidad y a su vez expresa la ley moral,²⁵ singulariza y universaliza. Es la presentación de la razón en el mundo empírico. A raíz de su propia conformación, el cuerpo encuentra toda una serie de límites; por ende, si la libertad quiere realizarse, los tendrá que considerar. Pero los límites siempre son relativos y están contenidos en el proceso mismo de concreción.

En relación con el círculo entre libertad y limitación (sin libertad no hay limitación, y sin limitación no hay libertad), Fichte afirma muy claramente: «Una limitación, que no es posible sin libertad, es una limitación de la libertad misma».²⁶ La solución del círculo emerge cuando se pone de manifiesto la convergencia entre los dos elementos en un mismo punto, tal como sucede si la liber-

²³ WLNm-K § 13, p. 436.

²⁴ WLNm-K § 13, p. 437. También GNR §§ 5-6, GA I/3, pp. 361 ss. (FDN, 147 ss.). En § 4, IV: «El cuerpo material deducido es puesto como *el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona*», p. 363 (149). En SSL Fichte seguiría la misma ilación: «mi naturaleza está bajo el dominio de la libertad» (trad. de Rivera de Rosales) afirma, lo cual significa que la autodeterminación requiere de algo dado para efectivizarse (por ejemplo: el cuerpo propio), pero la producción de la acción es de la libertad. En efecto, a continuación se ocupa del cuerpo propio. SSL § 18, GA I/5, pp. 196-197 (SisEt, 251-252). Sobre el cuerpo propio: V. López Domínguez, «El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena», en *Fichte 200 años después*, *Op. Cit.*, pp. 125-141; «Fundamentación y facticidad: el caso de Fichte-Husserl en relación al cuerpo y a los otros», en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, 2006, pp. 56-57 ss.; Acosta, E., «Exposición de los conceptos de «restrictividad» y «exhortación» a partir de los parágrafos 15 y 16 del manuscrito Krause de la Doctrina de la Ciencia nova *methodo*, en esta misma compilación.

²⁵ WLNm-K, «Zweite Einleitung» §§ 7-8, pp. 340-342. ZE 9, GA I/4, pp. 254 ss.

²⁶ WLNm-K § 13, p. 437. WLNm-K, «Zweite Einleitung» § 6: la libertad contiene y explica la necesidad, pues el actuar necesario sólo es tal bajo un actuar libre; p. 337. La concordancia entre la representación y el objeto responde a un acto de libertad: § 8, p. 401. WLNm-H § 7, p. 89 (WLNm, 74-75).

tad se da a sí misma la limitación. Se trata de la ley moral o voluntad pura, instancia soberana de toda la conciencia; ella establece para sí misma lo que será el contorno de su actuar o su no-actuar. Dicho de otra manera, la libertad se auto-limita, hace de la limitación una condición de posibilidad de su propio realizarse. Por lo tanto, la dependencia recíproca no implica equiparación entre las partes, sino proceso, aplicación; es decir, la libertad se relaciona con los límites no como si fueran dos conjuntos independientes, sino como unidad que se divide y refleja en la oposición de sus elementos.

En esta perspectiva, la libertad originariamente se orienta hacia un punto, lo cual no se condice con el concepto establecido hasta aquí (el pasaje de la determinabilidad a la determinación), pero sí se condice con la facultad absoluta de comenzar,²⁷ purgada no sólo de todo residuo empírico, sino también de la forma de la intuición, o sea, del tiempo. Para captar la libertad en su pureza primigenia, en su estado absoluto (*Absolutheit*), hay que prescindir de las añadiduras empíricas y aleatorias. Al orientarse hacia un punto, o al iniciar una serie en el tiempo, no se soslaya la libertad, porque lo múltiple se desprende en relación con la unidad a la cual pertenece: «Si no podemos conectar la libertad con la serie, sino la serie con la libertad, tenemos un primero absoluto, una facultad del comienzo absoluto».²⁸ Con esta caracterización de la libertad como comienzo absoluto se disuelve el círculo inicial entre conocimiento y acción. Al determinarse, la libertad se orienta hacia un punto e inicia una serie, en la cual podrá poner un primer miembro, dejando de lado otros posibles eslabones primeros; de este modo, no refuta, sino que confirma su capacidad de comenzar y establecer para sí una limitación. La determinación está de alguna manera contenida en y referida a la determinabilidad originaria. Aunque parezca contradictorio — prosigue Fichte — presentar la limitación como resultado de la libertad, no lo es; porque «determinado» y «determinable» son términos relativos al momento que se adopte: «Eso que ahora hemos llamado lo determinado, desde otro punto de vista también puede ser lo determinable».²⁹ Precisamente, lo ahora determinado era lo determinable que, mediante la libertad, ha devenido determinado o en proceso de determinación. Por lo tanto, no existe separación, sino síntesis entre

²⁷ WLn-H § 12, pp. 131-132 (WLn, 119). SSL § 2, GA I/5, p. 52 (SisEt, 101); GNR § 10, GA I/3, p. 404 (FDN, pp. 192-193).

²⁸ WLn-K § 13, p. 437.

²⁹ WLn-K § 13, p. 438.

la elección mediante la libertad (determinabilidad) y la delimitación (determinidad o determinación) puesta por ella misma.

4. Pensar, sentir, querer

En el punto 3, Fichte vuelve sobre el «comienzo de toda conciencia», para conjugar la articulación entre lo múltiple del sentimiento y el Yo que quiere, a partir del *pensarse a sí mismo*, y es el fundamento de la sucesión de lo múltiple. En efecto, en varias obras inaugura la exposición con el complejo intento de mostrarle al lector u oyente que él mismo debe producirse libremente.³⁰ El pensar, entonces, permitiría mostrar la unidad entre sentir y querer. Ahora cabe precisar más detalladamente este pensarse, darse o encontrarse; precisar de qué trata y cómo surge la intuición intelectual. Con ello se suscitan algunas dificultades: por una parte, en cuanto actividad ideal, el pensar está orientado hacia un objeto dado o presupuesto, pero en este caso el objeto es el sujeto mismo; por otra parte, junto con el surgimiento de la conciencia objetiva se presenta el concepto de tiempo, que refiere a algo sensible y múltiple, y sin embargo aquí se pretende captar el momento anterior y fundamental.

Al volverse sobre sí mismo, el sujeto toma como objeto de estudio la actividad de la propia conciencia, su modo de actuar interno. Lo que encuentra se podría describir como un conjunto heterogéneo de actos del pensar, cada uno referido a un contenido determinado, y a la vez unificado con la totalidad del pensar. Tales actos del pensar dependen del conocimiento de los objetos, que asimismo depende del actuar; con esto, recaemos en el círculo teórico de la conciencia, y este círculo se disuelve en el ámbito de lo práctico, donde el actuar se delimita por sí y define, unificando el querer originario y la ley moral, un tener que actuar de determinada manera. En otras palabras, al pensarse el sujeto se observa no sólo en relación con un contenido, sino también en unidad; no sólo se da un pensar que acompaña lo pensado, sino también un pensar que unifica

³⁰ La exhortación o imperativo «piénsate a ti mismo» aparece en varios pasajes, por ejemplo: WLn-m-K, «Zweite Einleitung» § 4, p. 334. EE 1, GA I/4, p. 186. ZE, GA I/4, pp. 215, 216-217, 245. VND, GA I/4, p. 271. SSL, «Nota preliminar» al cap. I y § 1: GA I/5, pp. 35 ss. (SisEt, 82 ss). «Einleitung in die gesammte Philosophie, die da ist Anleitung zum philosophiren» (1809), en *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I 1809-1811*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, p. 3.

todos los actos particulares del pensar. Lo mismo vale para la acción: lo actuado supone una totalidad a la cual se refiere y que se halla presente en cada acto. Esa unidad de lo múltiple que el filósofo puede producir por abstracción o reflexión es «lo supremo en los seres finitos», la intuición intelectual, un pensamiento que, aunque no se vincula específicamente con nada sensible, está a la base de toda intuición.³¹ Luego, ¿cómo se conecta semejante intuición de sí mismo con la percepción? Según Fichte, como un querer, «un deber absoluto, determinado, como una exigencia categórica»,³² cuya connotación no se circunscribe a lo moral, sino que abarca la actividad en general.

Los tres elementos, sentir, querer y pensar, se entrelazan y refieren mutuamente. El sentimiento, que es un pensar necesario, se halla entre el pensar y el querer, porque el sentimiento significa una limitación de la tendencia, aspiración o esfuerzo (*Streben*). El querer puro determina originariamente una esfera para la realización del esfuerzo,³³ para aquello que se busca, y que involucra la aplicación sobre esa esfera originaria y la salida de la misma hacia algo determinado. Así, el sentimiento se manifiesta como un sentir el límite, un no-poder. En este momento la aspiración indeterminada se configura, sitúa o contextualiza. Pero el surgimiento del límite no sería posible sin una actividad que se extienda y proyecte más allá de sí.

³¹ ZE 6, GA I/4, p. 225: el equivalente kantiano de la intuición intelectual fichteana sería la apercepción pura, y de ella debiera haber hablado Kant al tratar la conciencia del imperativo categórico. Sobre los diferentes sentidos de la intuición intelectual: Y. Estes, «Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling», en D. Breazeale-T. Rockmore (editores), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Rodopi, Ámsterdam-Nueva York, 2010, pp. 171-173.

³² La última cita y la anterior: WLn-K § 13, p. 439. J. Stolzenberg distingue la exigencia fichteana de la ley moral kantiana argumentando que la primera no contiene ningún elemento empírico, sino que concierne al modo en que se manifiesta la voluntad pura, a la conciencia de la autonomía y al estar determinado a autodeterminarse; en «Fundamentación fichteana de la ética y el problema del altruismo (Thomas Nagel)», *Endoxa*, n° 22, Madrid, UNED, 2007, p. 237.

³³ GNR §§ 1-2; GA I/3, pp. 329 ss. (FDN, 116 ss.). SSL §§ 4-7, GA I/5, pp. 83 ss. (SisEt, 135 ss.). Sobre el querer puro centraliza su análisis T. Valentini, articulándolo con otros conceptos: conciencia, tiempo, cuerpo propio, intersubjetividad; en «Il concetto di volere puro in J. G. Fichte. Analisi del § 13 della WLn», en AAVV, *Leggere Fichte. Vol. I. La fondazione del sapere e la ontologia trascendentale*, EuroPhilosophie, pp. 57-113 (http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/leggere_fichte1.pdf).

Por ende —prosigue Fichte en el punto 4—, al mostrar la conciliación entre libertad y limitación en la instancia originaria, ya no se necesita presuponer el conocimiento del objeto para la explicación del querer, porque el querer se delimita *por sí mismo*. La dificultad queda resuelta en la medida en que la voluntad no se restringe a lo empírico y revela su dimensión fundamental, para lo cual basta reconocer en ella el papel de la exigencia absoluta: «El querer puro es el IMPERATIVO categórico»,³⁴ que no se acota —como en Kant— a la obligación, sino que se eleva a fundamento que explica toda la conciencia.³⁵ Lo empírico y todos los demás objetos se deducen del querer puro y del objeto del querer puro. Lo empírico es un resultado, un producto, que no condiciona previamente a la voluntad, sino que se sigue de ella en su proceso de concreción.

En este sentido, el querer puro se revela, no como un simple objeto más, sino como el «fundamento explicativo» (*Erklärungsgrund*) de la conciencia, aquello que sostiene todas las actividades de la conciencia. Entonces, lo sensible no emerge como si fuera un contenido independiente, una alteridad absoluta, un límite intransitable; sino precisamente como lo que *es y expresa* la conciencia, y cae bajo la ley que establece el pasaje de la determinabilidad a la determinidad. En suma, lo sensible es pensamiento limitado: «A través de esta afección [o autolimitación], todo lo que está pensado necesariamente llega a ser sensible».³⁶ En este punto 5, Fichte retoma una vez más el problema gene-

³⁴ WLnM-K § 13, p. 440.

³⁵ Sobre la relación directa entre ser, deber y querer, el imperativo categórico como auto-concordancia del Yo consigo y el papel de la cultura: BG (citamos según la edición bilingüe de F. Onicina y M. Ramos, Madrid, Istmo, 2002): pp. 46-47 ss., 64-65 ss., 78-79 ss., 88-89 ss., 98-99 ss., nota 27 p. 160. El imperativo categórico postula una concordancia con el Yo puro, y esto no sería posible sin suponer un Yo absoluto (primer principio § 1): GWL § 5, GA I/2, p. 395 (nota); GWL § 11, p. 450. En SSL Fichte caracteriza al imperativo categórico como un auto-hacerse: «El ser racional debe producir *él mismo* todo lo que será realmente» (trad. Rivera de Rosales): SSL § 3, GA I/5, pp. 61 ss. (SisEt, 111 ss.); la cita en p. 62 (113). En sintonía, Fichte presenta la ley moral como la exigencia de un actuar absoluto, fundado sólo en el Yo como principio activo: ZE 5, GA I/4, p. 219. En WLnM-K § 19, pp. 509 ss., presenta un doble significado del imperativo categórico.

³⁶ WLnM-K § 13, p. 440. En la polémica por el «kantismo bien entendido» de *Zweite Einleitung*, Fichte apuesta a soslayar toda huella empirista en el planteo del idealismo. Tras citar algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* al respecto, pregunta: «¿Qué es entonces el objeto? Lo agregado por el entendimiento al fenómeno, *un mero pensamiento. El objeto afecta; algo que está sólo pensado, afecta*». ZE 6, GA I/4, p. 241. En WLnM-K § 14, p. 458: el sentimiento no es más que una afección a/de mí mismo; no hay una *cosa* de la cual provenga la afección. Lo mismo en § 15, p. 459. En § 18, pp. 504-505, explica qué significa que la materia sea un producto del espíritu.

ral: puesto que la voluntad pura debe ser algo suprasensible, ¿cómo puede desprenderse de ella algo sensible? ¿Cómo se produce la mediación entre los dos ámbitos? Mediante el sentimiento considerado en su dimensión originaria,³⁷ pero que ya no refiere a un objeto de conocimiento, sino al propio esfuerzo, deber o exigencia, que llevaría a la acción. A este esfuerzo se adhiere la limitación: «El sentimiento en general es la exteriorización de la limitación en el Yo, pero esto no es posible sin una exteriorización del esfuerzo».³⁸ Por una parte, el sentimiento introduce algo limitante a la esfera del Yo; por otra, en él confluye la extroyección (es decir, una proyección hacia fuera de sí) propia del esfuerzo; y ambos movimientos están reunidos. Así como lo limitante siempre refiere a lo limitado, los límites se relacionan con la actividad proyectada más allá de sí. Si el sentimiento presupone una aspiración, un *salir de sí* de la actividad, entonces sucede que lo limitante en verdad resulta de una actividad previa —por parte del Yo— que lo posibilita y legitima. Desde cierto punto de vista, la actividad necesita un límite para (auto-)diferenciarse, para devenir múltiple, para aplicarse y no permanecer en la abstracción³⁹; sin embargo ese límite cae bajo la potestad absoluta de comprensión y transformación que el sujeto ejecuta sobre sí mismo. La libertad distingue y opera sobre limitaciones y sentimientos diversos, y los engloba como instancias intrínsecas a su desarrollo, lo cual permite defender tanto el papel fundante de la voluntad como la fuerza del límite. Dicho negativamente, ni se anula la libertad por entregarse a los límites, ni desaparecen los límites por supeditarlos al proceso que los posibilita. En efecto, el procesamiento de los límites se encuentra anticipado por el «querer puro absoluto»: la aspiración, la tendencia o el deseo, producen una alteridad, un «no» o más allá sobre el cual proyectarse, un ámbito a determinar; por ende, la limitación está contenida o prevista (no, desde luego, en su particularidad, sino en general, formalmente) en la dinámica misma de la voluntad.

En una nota aclaratoria Fichte acentúa sus diferencias con Kant. Más arriba había señalado la caracterización del querer puro como imperativo categórico ampliado a la explicación de toda la conciencia. En esta nota apuntala que Kant

³⁷ WLn-K, «Zweite Einleitung», § 3, p. 334; § 6, pp. 377-379; § 7, pp. 387-388, 393.

³⁸ WLn-K § 13, p. 440.

³⁹ Por eso, más abajo (WLn-K § 13, 441) afirma: «La conciencia de Dios es inexplicable».

trata el deseo como algo incompatible o inexplicable frente al querer puro.⁴⁰ Aunque el deseo no resulte válido para una voluntad santa o para Dios, sí lo es para el ser racional finito, y se enlaza con el querer puro que lo extroyecta: «De la reunión del querer puro con el deseo surge el sentimiento de un deber, un impulso interno, categórico, a actuar».⁴¹ El deseo no se erige contra el deber, sino como un insumo a moldear. Cuando se lo concilia con el no-poder o prohibición, surge un ámbito que delimita lo permitido (*Erlaubtsein*) para la satisfacción del mismo: aquello que pertenece a este ámbito, y que forma parte del poder-hacer, está autorizado.⁴² Lo permitido y lo prohibido contribuyen en el proceso de concreción del impulso a actuar, potenciando el movimiento interno hacia la autorrealización —al modo de un resorte que se contrae, para luego responder en una determinada dirección— y evitando la permanencia en la abstracta situación inicial. Así, el sentimiento del deber, o la exhortación a actuar, manifiesta una estrecha colaboración entre la libertad absoluta para comenzar y la delimitación de lo deseado/permitido/prohibido. Este sentimiento del deber —concluye Fichte, disolviendo el círculo de partida— es categórico, absoluto, según la materia y

⁴⁰ Fichte alude a la *Metafísica de la costumbres*, «Primera parte: Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho», «Introducción» y la edición crítica (GA) apuntala dos pasajes. En primer lugar, en el apartado IV de la «Introducción», Kant presenta el concepto de libertad en relación con la voluntad pura, en la cual se fundamentan las leyes prácticas (morales). Para nosotros, los seres humanos que somos afectados sensiblemente (y, por ende, de dudosa pureza en cuanto a la voluntad), las leyes se presentan como imperativos categóricos (mandatos o prohibiciones incondicionadas) que determinan acciones permitidas o no-permitidas y delinear el concepto de deber. El cumplimiento o la transgresión del deber van unidos con un sentimiento meramente subjetivo de placer o desagrado, que según Kant no corresponde que se lo considere porque no concierne al fundamento de las leyes prácticas, sino a un efecto variable en cada sujeto (AA VI p. 221; trad. cast. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya, pp. 26-27). En segundo lugar, al comienzo de la «Introducción» Kant especifica que el placer o desagrado que acompañan al deseo, dado que no guardan ninguna relación con el objeto, sino que son meramente subjetivos, no admiten mayor explicación (AA VI, pp. 211-212; trad. cast. pp. 13-15).

⁴¹ WLnm-K § 13, p. 441. Las connotaciones del deseo como un impulso por salir fuera de sí remiten al anhelo (*Sehnen*), que Fichte trata en GWL § 10, GA I/2, pp. 430-431. SSL § 3, GA I/5, p. 55 (SisEt, 104). En SSL § 9, GA I/5, p. 122 (SisEt, 176): «Pero un anhelo determinado por su objeto se llama un *deseo*» (trad. Rivera de Rosales). En las páginas siguientes se ocupa de la facultad de desear.

⁴² Al paso Fichte señala que el derecho natural no se ocupa del deber, sino de lo permitido, lo cual se comprende desde la distinción entre lo moral y lo legal. Pero agrega en el párrafo siguiente: «Lo que en el FORUM del derecho natural es algo que está permitido, en el FORUM de la moral es un deber». WLnm-K, § 13, p. 441, 20-21. En WLnm-H § 12, p. 137 (WLnm, 124) refiere a la justicia, que en el derecho es un permiso y en la moral una obligación.

según la forma, constitutivo del ser racional finito, etc.; en una palabra, es el fundamento de la conciencia entera.

5. Determinabilidad y deber

En el paso siguiente (punto 6)⁴³ Fichte se propone pensar el deber, lo cual significa aplicarle a la voluntad pura el esquema determinable-determinado, y para ello resulta clave comprender que tales aspectos son inescindibles y que la actividad de pensar implica el desarrollo de la determinación. Se trata de un paso decisivo, pues implica un avance del individuo (lo determinado) hacia la comunidad de seres racionales finitos (lo determinable) que hace posible al primero, y el desarrollo será evidente recién en el punto 7. En efecto, al pensar algo se lo determina, señala y describe, se le da forma. En dos observaciones importantes subraya (1º) que ahora se esclarece el devenir sensible de lo suprasensible, y (2º) que en la actividad de determinar siempre se ha de presuponer lo determinable.⁴⁴ Dicho de otra manera, la determinación recorta una esfera de libertad, y el cumplimiento de la primera supone previamente la amplitud de la segunda, en cuanto terreno sobre el cual se realiza. A su vez —continúa— no se podría pensar lo determinable sin una *tarea* del deber y, por ende, sin el deber mismo; y al revés: el deber no tendría sentido si no se lo pudiera pensar y llevar a cabo. Por tanto, el deber configura una meta en general que el sujeto libre se pone a sí mismo y la delimita como tarea, como un *tener que* hacer. En consonancia con el punto anterior, de este ponerse a sí mismo un deber y una tarea se deducen *todos* los objetos de la conciencia, que ya no son inmediatos y acabados, sino productos de una cadena de mediaciones, elementos llevados a la condición de objetos por la conciencia inmediata del deber.

Según la perspectiva de Fichte, Kant ha captado y expuesto la subordinación del poder al deber en los postulados prácticos,⁴⁵ pero sin mostrar suficientemente

⁴³ Sobre el comienzo del punto 6, ver WLn-K § 15, pp. 464-465.

⁴⁴ WLn-K § 13, p. 442.

⁴⁵ Sobre los postulados (la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios; AA V, p. 132): Kant, *Kritik der praktische Vernunft*, Libro II, cap. II, apartados II, IV-VI. Los postulados son proposiciones indemostrables para la teoría, pero absolutamente válidas según la ley práctica (AA V p. 122). La inmortalidad del alma, por ejemplo, permite justificar el progreso infinito que la voluntad humana debe transitar en un constante esfuerzo (*Streben*) por alcanzar el cumplimiento de la ley moral: AA V pp. 122-124. La libertad, entendida como causalidad en el mundo sensible

el pasaje entre uno y otro, porque sólo lo considera de modo analítico.⁴⁶ Al pensar y delimitar el deber, se abre —para el sujeto que a su vez se piensa a sí mismo y se asigna una esfera de acciones determinables— un tránsito de la determinabilidad a la determinación, un cómo llegar de lo posible a lo efectivo. Así, el proceder sintético unifica el mandato de la ley con las condiciones para su realización y la libertad de quien lo lleva a cabo, y así Fichte extiende la noción kantiana de postulado a la conciencia entera. Las mitades se fusionan en un todo, y a la base del Yo que reúne los pensamientos referidos a objetos, a la base del Yo superficial o considerado como mero accidente en la *Crítica de la razón pura*, se encuentra el Yo «para sí» que deduce lo empírico de la actividad constitutiva, es decir, de su estructuración inteligible. Aquí reside el verdadero fundamento, el Yo sustancial o la razón en su completa pureza,⁴⁷ el Yo que retorna sobre sí y engloba al mundo sensible en el conjunto de acciones involucradas en la concreción de su libertad.

por parte de un ser inteligible, permite justificar la independencia de la voluntad y la doble acepción del sujeto agente como fenómeno (regido por la necesidad natural) y como noumeno (inteligencia libre): AA V p. 114; p. 132. La existencia de Dios permite justificar el supremo bien en el mundo y la concordancia entre felicidad y moralidad: AA V pp. 124-125. Los postulados se conciben con la primacía práctica y forman parte de los intereses supremos de la razón (AA V pp. 119-121; especialmente al final del apartado III); pero de ellos no tenemos un conocimiento especulativo, y en efecto se corresponden con las ideas regulativas (AA V pp. 132-133 ss.; *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVIII y ss.). En el «Prólogo» Kant distingue los postulados de la razón práctica de los postulados de la matemática pura, y la diferencia estriba en que la certeza apodíctica de los últimos es teórica, mientras que la de los primeros es sólo práctica, lo cual significa que la necesidad de los postulados no concierne al objeto, sino que son una «admisión» o «hipótesis necesaria» para el cumplimiento de las leyes objetivas prácticas. AA V p. 11, nota. Por otra parte, la edición crítica del texto de Fichte (GA) indica un pasaje del final del § 6, donde Kant se plantea, en la «Observación», si accedemos al conocimiento de lo incondicionado por la libertad o por la ley práctica. Tras descartar la primera, afirma que llegamos a ser conscientes de las leyes prácticas si atendemos a la necesidad prescriptiva de la razón, independientemente de las condiciones empíricas. Para ilustrar el punto, propone dos ejemplos y concluye la evidencia del deber: «[alguien] juzga que puede algo por esto: porque es consciente de que él debe, y reconoce en sí la libertad que, de lo contrario, sin la ley moral, permanecería desconocida para él». AA V p. 30. En una nota de SisEt, Rivera de Rosales profundiza esta relación deber-poder en Kant y en otras obras de Fichte: p. 119, nota «ch».

⁴⁶ WLNm-H § 12, p. 139 (WLNm, 126): Fichte aclara que el análisis se atiene a lo dado, mientras que la síntesis muestra a todos los elementos vinculados con un punto. Véase WLNm-H § 10, pp. 107-108 (WLNm, 93-94); WLNm-K «Zweite Einleitung» § 2, p. 331.

⁴⁷ Se sobreentiende que «sustancia» no refiere a una cosa-en-sí. En WLNm-K § 1, Fichte llama sustancia al Yo o actividad que regresa sobre sí. Claramente en ZE 9 distingue entre Yoidad e individualidad: GA I/4, pp. 254 ss. En pp. 257-258 considera a la razón sustancia y al individuo accidente, una manera particular de expresarla.

Volviendo sobre el hilo conductor («cómo puede surgir un mundo sensible del inteligible»⁴⁸), nuestro filósofo recapitula los siguientes pasos: (1) tenemos que pensar discursivamente; (2) en relación con todo lo determinado, tenemos que presuponer algo determinable; (3) lo determinable se presenta como el «carácter de la objetividad», y aparece como algo dado o encontrado, «sin nuestra intervención». Cuando el sujeto vuelve sobre sí mismo, se encuentra estructurado, o mejor, actuando de cierta y determinada manera. Lo determinable: «No proviene de afuera en la medida en que lo pienso; pero *si* pienso y quiero, entonces surge como condicionando mi pensar y querer, como algo encontrado». Esto no significa que el sujeto actúe de modo heterónomo, siguiendo una ley extrínseca; sino precisamente lo contrario, significa que lo deduce de su tarea y del deber, del autodeterminarse. La esfera de libertad es un producto de la actividad del sujeto, y conduce a un pensar y un querer determinados, orientados hacia un objeto, lo cual también se presenta como resultado de la actividad del sujeto. En consonancia, concluye Fichte en el cierre del punto 6, este idealismo alcanza a explicar completamente la conciencia sin por ello volverse trascendente, sin afirmar la existencia independiente de la cosa y sin degradar lo sensible a la condición de copia, imagen o apariencia.⁴⁹ Ese encontrarse de cierta manera, el asumir como propia una porción de la libertad, o el asignarse una tarea según el deber, son signos que denotan un subrepticio desplazamiento del plano individual al plano colectivo, donde lo primero pasa a ser lo determinado frente a lo determinable (la comunidad).

6. La dimensión espiritual

Así como el sujeto en cierto sentido requiere del enfrentamiento con un objeto para poner en marcha la conciencia, que por definición es conciencia *de* algo, lo múltiple siempre se encuentra vinculado a una instancia unitaria y fundante.

⁴⁸ Esta cita y las dos siguientes: WLnM-K § 13, p. 443.

⁴⁹ WLnM-K «Erste Einleitung», pp. 327-328: el idealismo se caracteriza por partir del Yo, y el Yo se pone a sí mismo, y se pone como sujeto-objeto; el concepto de Yoidad es el de la identidad entre el ponente y lo puesto. De esta presuposición se deduce todo lo demás. Las condiciones del ponerse, o los modos de actuar del espíritu humano (las leyes del actuar en EE 7, GA I/4, pp. 199-208) configurarían lo encontrado. La diferencia con el dogmatismo reside en que el idealismo parte de la libertad (WLnM-K «Zweite Einleitung», §§ 3-6), y el actuar necesario queda contenido y explicado desde el actuar libre (pp. 336-337).

El sentimiento de cambio en el fluir de la conciencia resulta necesario, al igual que la referencia o presuposición de un sujeto que quiere (*das Wollende*) y «existe absolutamente».⁵⁰ Por eso, al comienzo del punto 7 Fichte retrocede, para articular lo anterior con lo nuevo y recién deducido, y señala que la unidad de lo múltiple del sentimiento se produce a partir de la propia autodeterminación, que posibilita la autoconciencia. Considerado más en detalle, el pensar empírico, en cuanto pensar referido a objetos, se inicia con la percepción, que aquí significa un cambio en los sentimientos del sujeto.⁵¹ Esta modificación y lo percibido sólo son tales en la medida en que se los conecta con el sujeto que quiere, la instancia que fundamenta la objetividad. De ahí que el deber o querer puro determinado también sean algo objetivo, y que el querer no se deduzca del pensar empírico sino que siempre se halla presupuesto en éste. Tanto el cambio (interno) en los estados anímicos, como la acción proyectada sobre un concepto de fin (cambio en el estado de cosas externo), dependen de la voluntad; por ende, contrastan con aquellas modificaciones que se producen sin la intervención del sujeto, por ejemplo: el crecimiento de las plantas. Análogamente, el querer puro transita de lo determinable a lo determinado, y este pasaje, del que proviene el pensarse surgiendo en el tiempo, se presenta como involuntario o necesario, «es algo encontrado».⁵² El sujeto aparece determinado o a determinar *de cierta manera*, según la tarea definida para el actuar (deber). La determinación o destino, la vocación (*Bestimmung*), la encuentra dada, y sin embargo constituye su propio hacerse.

Ahora bien, el Yo no equivale ni se lo puede homologar a un objeto cualquiera; y esto rige simultáneamente para sí mismo y para los otros. Aquí Fichte tiene que separar la lógica constitutiva de la objetividad del trato intersubjetivo, pues el otro no puede quedar reducido a la condición de mero objeto. En cuanto susceptible de determinación, el Yo es «algo inteligible, un ser espiritual»,⁵³ un ser libre *a determinar* más allá de lo empírico y de la intuición externa. Aunque se lo encuentre determinado, prima su carácter espiritual, en uno y en otro sen-

⁵⁰ WLnm-K § 13, p. 443.

⁵¹ Véase WLnm-K § 15, en especial pp. 448, 455-457. Sobre la unicidad entre pensar y querer: G. Zöller, «Die Einheit von Intelligenz und Wille in der *WL nova methodo*», en *Fichte-Studien*, n° 16, 1999, pp. 100-101.

⁵² WLnm-K § 13, p. 444.

⁵³ WLnm-K § 13, p. 444.

tido, en cuanto determinable y en cuanto determinado; de lo contrario, se lo degradaría a objeto. En rigor, el reconocimiento del carácter espiritual del otro involucra un idéntico reconocimiento de sí, pues el hacerse a sí mismo a partir de la asignación de una esfera de libertad no se consume en la particularidad de cada uno, sino en referencia a una dimensión universal-comunitaria en la que están contenidos *todos* los individuos. Lo que ante el ser racional finito se aparece como lo determinable implica una comunidad de seres, cada uno de los cuales observa y delimita esa esfera en relación consigo: «Lo determinable es toda la razón (la esencia de mi género), lo determinado soy yo (y ahí me contrapongo una esfera de lo racional), el Yo como INDIVIDUO».⁵⁴ En esta perspectiva, el individuo se manifiesta inmerso en un reino de seres racionales, en un conjunto del cual forma parte, una *parte* determinada, si se permite —aclara Fichte— este tipo de expresiones que indican una partición del espíritu.⁵⁵ La razón, en el sentido amplio de espiritualidad o mundo inteligible, comunica y reúne a la multiplicidad de individuos. Por lo tanto, el Yo, el punto culminante y decisivo del § 13 y que se ha alcanzado a través de la consideración de lo determinable, no concierne únicamente al individuo, sino a toda la comunidad de seres racionales.

Coherentemente, la autodeterminación no se produce de manera aislada. Un sujeto no logra ser plenamente libre si se halla en absoluta soledad, porque en tal caso su libertad abstracta e ilimitada carece de connotaciones ético-jurídicas.⁵⁶ La libertad logra cuerpo y forma cuando se moldea junto con la limitación y el

⁵⁴ WLn-K § 13, p. 445.

⁵⁵ WLn-K § 16, pp. 467-469. WLn-H § 15, pp. 176-178 (WLn, 166-167).

⁵⁶ SSL § 18, GA I/5, p. 201 (SisEt, 257): «un ser racional no llega a ser racional en un estado de aislamiento» (trad. Rivera de Rosales). Lo mismo en pp. 199 ss. (254 ss.), 212-213 (268-269). En pp. 209-210 (266-267) Fichte dice expresamente que el impulso a la autonomía (la ley moral, la concordancia del Yo consigo) no es meramente individual, sino universal. En p. 214 (270) el individuo se muestra como un instrumento de la razón o ley moral. En concordancia, para Fichte el sabio o docto tiene una vocación o destino social; es decir, se compromete no sólo con el conocimiento, sino también con la praxis: BG, *Op. Cit.*, pp. 116-117; pp. 116-117; en efecto, esta obra concluye con una exhortación a la acción: pp. 152-153. «Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía» también concluye con una alusión a la coherencia entre los principios teóricos y la vida práctica: *Filosofía y estética. La polémica con Schiller*, edición M. Ramos - F. Oncina, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 165-166. En SSL afirma: «únicamente mediante el actuar en y para la sociedad se cumple con él [= deber propio]» (trad. Rivera de Rosales) § 18, GA I/5, p. 213 (SisEt, 269). En §§ 29-32 se ocupa del docto, del educador del pueblo, del artista y del funcionario de Estado; todos ellos —sostiene Fichte— tienen deberes para con la comunidad.

reconocimiento de los otros yoes, es decir, cuando se la aplica como esfera de acciones posibles determinadas o limitadas en dialéctica con otros sujetos.⁵⁷ La cuestión a resolver contiene dos aristas: por un lado, cómo el yo (individuo) deviene determinado, o cómo el yo (individuo) deviene racional (Yo); por otro, ese mismo yo se encuentra en oposición con otros seres racionales, a los que ha de considerar sus iguales. ¿Por qué debería reconocerlos como iguales? La marca característica del Yo, a saber: la actividad que regresa en sí, que puede dar cuenta de lo exterior y de su interior, y de lo primero en virtud de lo segundo, resulta insuficiente. Cada uno podrá admitirla respecto de sí y en relación con los objetos; luego, ¿por qué no extenderla a los otros, subsumiéndolos a la masa de objetos?, ¿por qué no considerarlos y tratarlos como objetos? Además, aunque los admita como productos orgánicos de la naturaleza, no avanzamos demasiado, porque también la planta que crece sin nuestra intervención podría caer en la misma categoría.⁵⁸

La estrategia argumentativa consiste en remontar al individuo a una instancia previa y fundante: la comunidad. Al pensarme a mí mismo —ensaya Fichte—: «no me puedo encontrar bajo ninguna otra condición que como me encuentro, como INDIVIDUO entre muchos seres espirituales».⁵⁹ No podría saberme yo si únicamente tratara con objetos, si no reconociera otros seres semejantes con los que comparto el Nosotros; no podría saberme y actuar como individuo si no

⁵⁷ GNR §§ 3-4, GA I/3, pp. 340 ss. (FDN, 126 ss.). SSL § 18, GA I/5, pp. 198 ss. (SisEt, 254 ss.): para ser libre me tengo que encontrar como un ser libre; la autodeterminación es mía, pero requiere de una exhortación, es decir, para ser libre tengo que estar en una comunidad de seres libres. WLn-H § 12, p. 143 (WLn-H, 130). WLn-K § 16, pp. 468-469. Sobre la exhortación: C. Morujão, «*Doctrina de la Ciencia nova methodo*: Análisis del § 17 (primera parte)», en la presente compilación. Sobre la relación entre individuo y comunidad: Acosta, E., «Fichte y el nacionalsolipsismo», en Acosta E. (ed.), *Estudios sobre Fichte*, EuroPhilosophie, 2010, pp. 11-32 (<http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article33>).

⁵⁸ Fichte se plantea el problema de cómo reconocer a otro como ser humano y no someterlo a la condición de objeto en GNR § 6, Corolario, GA I/3, pp. 380 ss. (FDN, 166 ss.); pero, tras aducir que la naturaleza ya ha resuelto la cuestión, se empantana en cuestiones empírico-descriptivas. En el § 7 directamente se recuesta sobre el concepto de comunidad, presupuesto del reconocimiento de sí y del otro como individuos. En verdad, la tensión se halla implícita desde el § 3, cuando la atribución de actividad (*Wirksamkeit*) es simultánea en sí-mismo y en otros. En un notable pasaje de ZE 9, pone dos ejemplos donde la palabra «yo» implica una distinción con las cosas: GA I/4, pp. 256-257.

⁵⁹ WLn-K § 13, p. 445.

perteneciera a una comunidad. Entonces, encontrarse a sí mismo presupone un entramado de interacciones recíprocas, de modo que la individualidad se configura en las relaciones sociales. La razón y la libertad ciertamente se ejecutan en primera persona; no obstante, el individuo se define y determina como tal porque forma parte de un tejido social. Hacerse Yo significa vincularse racionalmente con otros en una comunidad, lo cual incluye a su vez la relación consigo mismo.⁶⁰ La dimensión inteligible no es un patrimonio exclusivo (ni excluyente de uno, ni apropiable), sino el sello de origen, el ámbito de procedencia, lo que *unifica y precede* a la multiplicidad; no se disuelve ni pierde su potestad fundante en lo empírico y múltiple, sino que siempre se erige en presuposición básica, en instancia originaria de referencia, en el querer puro y en la determinidad que el individuo no se podría atribuir si no se hallara en una comunidad racional.

En la nota aclaratoria, Fichte vuelve sobre el asunto: identifica lo determinable (la razón) con el reino de seres racionales, que si bien existen en la exterioridad —y, en este sentido, se presentan como algo dado e independiente del sujeto—, son pensados para explicar lo múltiple —y, en este sentido, parecieran depender de la operatoria del sujeto—. A la presunta subsunción de los otros a la órbita del sí-mismo se añade el problema de que la razón y la voluntad libre no son elementos perceptibles, sino una atribución que un sujeto traspone hacia los demás en la medida en que éstos manifiestan racionalidad y libertad en el mundo sensible de modo semejante a él. Los otros sujetos no pertenecen a lo fenoménico, sino al mundo inteligible; son noúmenos y así se los debiera tratar.

⁶⁰ En GNR, «Introducción», GA I/3, p. 319 (FDN, 109) Fichte anticipa que el ser racional finito *sólo* puede ponerse a sí mismo y ser autoconsciente *junto con* otros; es decir, no puede admitirse racional sin simultáneamente admitir otros seres racionales fuera de él. El engarce entre el sí-mismo y los otros es recíproco: «*el concepto de sí mismo [...] y el concepto de un ser racional fuera de él [...] están condicionados y determinados mutuamente*», GNR § 4, GA I/3, p. 350 (FDN, 136). Además, en el § 1, Corolario, GA I/3, p. 333 (FDN, 120), establece que el Yo no es exclusivamente un individuo, sino la razón (de la cual el individuo forma parte); por eso no hay realidad fuera del Yo (GNR § 2 Corolarios, GA I/3, p. 336; FDN, 122) y sí fuera del ser finito, que se encuentra y reconoce limitado. En el § 3, Corolarios (GA I/3, p. 347; FDN, pp. 133-134) avanza más aún y sostiene que el ser humano sólo puede llegar a ser humano entre los humanos, y agrega que esta afirmación no se basa en la observación, sino en que un individuo requiere de otro para ser explicado. Por último, la comunidad con el otro no concierne sólo al conocimiento o al dar/recibir conceptos, sino también a la praxis, al reconocimiento en el trato (*Behandlung*): GNR § 4, GA I/3, p. 352 (FDN, 138). Por otra parte, el problema de la exhortación, el cuerpo propio y la deducción del otro reaparece en WLnM-K § 19, pp. 510 ss.

El reconocimiento de que forman parte de la espiritualidad requiere de la mediación de lo sensible y, más específicamente, del cuerpo propio, que denota libertad. En este proceso la simple dimensión empírica de contacto con el otro no basta; la sola aparición de un cuerpo, sin una connotación espiritual que le otorgue un nuevo significado, no lleva al reconocimiento del ser racional. Por lo tanto, resulta menester elevarse a una legitimación superior para comprender que la expresión material-corporal articula un contenido más profundo y que resignifica absolutamente lo primero que aparece.

Que Kant no haya desplegado este tema muestra —según Fichte— lo incompleto que estaba el criticismo. Donde sospecha una cercanía y aproximación es en el juicio reflexionante, en relación con los productos naturales organizados.⁶¹ Además, Kant bien ha captado —continúa— que la aceptación de seres racionales no alude a un fundamento del conocimiento, sino a un principio práctico, íntimamente ligado a la formulación del imperativo categórico.⁶² La extensión de la ley presupone la existencia de otros seres racionales fuera del que eleva la máxima de su acción. A partir de estas aclaraciones, Fichte concluye que lo primero y supremo que encontramos en el orden del pensar, el propio yo, sería imposible de establecer sin la presuposición de otros seres racionales exteriores e iguales: «mi experiencia parte de una serie de seres racionales, a los cuales también pertenezco, y en este punto se enlaza todo».⁶³

La cumbre donde se enlaza todo, el mundo inteligible, se llama *mundo* en cuanto algo encontrado, e *inteligible* en cuanto sólo pensado y no intuitivo sensible. Sobre la base de este mundo se construye la experiencia, porque ésta sólo puede ser tal en la medida en que se torna inteligible y cae bajo la órbita del Yo que la comprende y constituye. Por consiguiente, el mundo inteligible y el sensible son complementarios; existen, se refieren y mantienen en dependencia, acción o influencia recíproca (*Wechselwirkung*): «Ambos [mundos] surgen de las

⁶¹ Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, «Introducción», IV. AA: V p. 179; §§ 61, 64, 65 (en nota Kant alude a la organicidad humana en la forma de cuerpo social-estatal: V, p. 375) y 66. Fichte también señala el juicio reflexionante de Kant en GNR § 3, GA I/3, pp. 345-346 (FDN, 132).

⁶² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, AA V p. 30. SSL § 18, GA I/5, pp. 211-212 (SisEt, 268). En WLnM-H, pp. 142-143 (WLnM, 129-130), Fichte refiere duramente al proceder de Kant respecto de la admisión de otros seres racionales y la dualidad entre teoría y práctica.

⁶³ WLnM-K § 13, p. 446, subrayado nuestro.

leyes de la actividad ideal, el inteligible de las leyes del pensar, el empírico de las leyes de la intuición; ellos son algo ideal (NOÚMENOS), pero no una cosa en sí». Y prosigue Fichte: «El fundamento de ambos es la determinación absolutamente originaria de la voluntad pura»,⁶⁴ es decir, la libertad como autodeterminación. Sólo respecto de la voluntad pura podría decirse que se trata de *algo en sí*. La voluntad pura se manifiesta en la multiplicidad de lo empírico como ley moral —aspecto que también captó Kant en su *Crítica de la razón pura*—⁶⁵, porque lo empírico se transforma en el ámbito de concreción de las aspiraciones de la voluntad que busca la concordancia consigo.

Hacia el final del § 13, en el punto 8, Fichte recoge algunos elementos: todo actuar, todo modificar la realidad, consiste en un pasaje que oscila entre lo determinable y lo determinado; pero esta fluidez converge en algo fijo y duradero, en el fundamento explicativo que sostiene toda la conciencia: la determinidad de la voluntad pura. No se trata de una determinación particular, sino formal, originaria, que anida la conciliación entre libertad y limitación, entre estar abierto a todas las posibilidades e ingresar en una situación específica. Mientras los párrafos anteriores servirían para allanar el camino, aquí la voluntad pura queda como el punto establecido —la piedra incommovible— a partir del cual se efectuarán las restantes deducciones.

El § 13 se cierra con el texto dictado por el propio Fichte a sus alumnos, donde resume nuevamente el círculo de la conciencia: la efectividad requiere de un concepto de fin, éste del conocimiento de un objeto, y éste de una posible actividad. Para que la explicación no se diluya en la nada, tiene que darse algo que simultáneamente sea objeto y actividad; y la médula donde se reúnen las múltiples ramificaciones de lo empírico (del querer y del conocimiento) es la voluntad pura, que se exterioriza a través del sentimiento del deber y aparece en el pen-

⁶⁴ WLn-K § 13, p. 446. Estos pasajes guardan una fuerte familiaridad con el siguiente: «no es en absoluto insignificante [...] que la filosofía parta de un hecho o de una autogénesis (*That-Handlung*) [...]. Si parte de un hecho, se establece en el mundo del ser y de la finitud, y le será difícil desde este mundo encontrar un camino hacia la infinitud y lo suprasensible; [en cambio,] si la filosofía parte de la autogénesis, estará precisamente en el punto en que ambos mundos se anudan y desde el cual pueden ser comprendidos con una mirada». ZE 5, GA I/4, p. 221.

⁶⁵ Tal vez se refiera a *Kritik der reinen Vernunft*, B 832 ss.; B 860 ss. Al respecto, también: *Kritik der praktischen Vernunft*, § 8, AA V, p. 43.

samiento como lo determinado frente a lo determinable, como individuo y sujeto de la voluntad frente al reino de seres racionales.

7. Observaciones finales

Al comienzo anticipábamos que en el desarrollo del párrafo algunos elementos en apariencia dispersos finalmente convergen en la problemática de la voluntad pura, que representa el núcleo del asunto y el umbral para la consiguiente articulación entre individuo y comunidad.

El punto de partida del § 13, el concepto de tiempo asociado a lo múltiple y discreto, requiere de una unidad fundamental que no se deduzca de la mera intuición sensible, sino del querer o la intuición intelectual, el pensarse a sí mismo. Aunque la limitación sea constitutiva del sujeto y refleje lo empírico, el querer puro, o la intuición intelectual, en cuanto instancia fundamental queda a resguardo de lo múltiple y del tiempo. Algo similar ocurre respecto de la libertad, que contiene a la limitación en su efectivizarse, que la proyecta o la prevé formalmente en el pasaje de la determinabilidad a la determinación. Este volverse sobre las condiciones implica ir más allá de lo fenoménico para desenfundar lo nouménico-inteligible. Ante la cuestión de la posibilidad de la conciencia, Fichte despliega el círculo característico: conocimiento del objeto-concepto de fin, libertad-limitación, o actuar-sentimiento, para luego cancelarlo en la instancia de la voluntad pura. La determinación concierne a una cantidad finita de determinabilidad, lo cual significa que la libertad se aplica y efectiviza a través de los límites que se presentan en una situación concreta. Pero si se la retrotrae a la condición originaria, la limitación se articula con la libertad en el cuerpo propio, la manifestación sensible de la racionalidad.

Ahora bien, cuando la limitación se internaliza, se convierte en un momento de la libertad misma, y se subsume bajo la ley moral o voluntad pura, la autodeterminación. En este ámbito, la voluntad prescinde de cualquier elemento empírico y se revela como facultad absoluta para comenzar, para iniciar una serie cualquiera poniendo el primer miembro; así pues, la determinación se desprende de la determinabilidad. El querer, el sentir y el pensar se unifican en el deber absoluto o imperativo categórico, erigido aquí en fundamento de la conciencia entera. El no-poder o la prohibición presuponen una actividad o esfuerzo que se

proyecta más allá de sí y que se realiza o se contiene en su tendencia por llevar a la concordancia el afuera y el adentro. Por ende, lo sensible, la limitación del pensamiento, deviene de la determinación de lo suprasensible, y lo determinable se configura como tarea del deber.

Este paso decisivo conduce a la razón, el punto de enlace que resignifica el querer del individuo en el contexto de un reino de seres racionales. Aquí las perspectivas desembocan en el centro del tema: que se pueda interpretar lo sensible como expresión de lo inteligible, que la libertad se realice a través del cuerpo propio y las limitaciones, que el deber se articule con una prohibición, o que lo determinable corresponda a una comunidad, son todos signos de la raíz práctica del planteamiento de Fichte y de la preeminencia de lo universal-comunitario sobre lo particular, la parte, el individuo. El sujeto no sólo se encuentra de cierta manera, con un determinado cuerpo y teniendo que pasar de la determinabilidad a la determinación, sino también como individuo inserto en un entramado social, como elemento que compone la unidad vinculante que lo alberga. Porque es la totalidad lo que le permite al individuo definirse como tal y empuñar la libertad en primera persona. Y para ello tiene que abrazar la espiritualidad del otro, reconstruirlo desde sus exposiciones sensibles o corporales, autolimitarse en la asignación de una esfera de libertad, encontrarse como algo determinado, etc. La primacía de lo inteligible sobre lo sensible se condice con la primacía de la unidad sobre lo múltiple, y la conciliación de los componentes descansa en la voluntad pura o voluntad-una, la piedra fundamental del sistema, el punto donde se enlaza todo.

En suma, el desarrollo temático de este § 13 se podría dividir en dos tramos: por una parte, la descripción de los aspectos involucrados en el círculo de la conciencia y por otra, la resolución del círculo en la instancia fundamental de unidad, referencia y fundamentación, con sus distintos nombres (intuición intelectual, querer, ley moral, razón, voluntad pura). Este camino que va de lo múltiple a lo uno, o de lo sensible a lo inteligible, o de lo condicionado a su condición, deja algunos interrogantes (por ejemplo, los miembros mediadores o la participación del individuo en la comunidad de seres racionales) que Fichte tratará en los párrafos siguientes.

